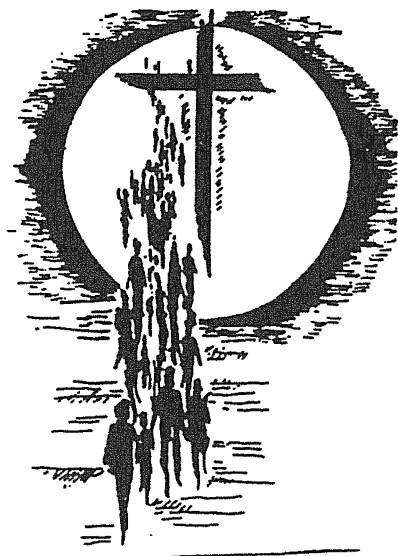


EL FUTURO  
DE LA IGLESIA  
Y DE LA FE  
EN CENTROAMERICA

Jon Sobrino



En pocos años entraremos en el s. XXI. ¿Cómo será la Iglesia? ¿Qué será de la fe católica y de la fe cristiana en general? Estas preguntas de cara al futuro pueden hacerse siempre, pero ahora se imponen porque Centroamérica, y toda América Latina y el resto del tercer mundo, están pasando por momentos cruciales que sin duda modificarán su futuro. Esto es evidente para todos los que observan los procesos históricos, políticos, sociales, económicos y militares en el área. Centroamérica será distinta -y eso es lo que además esperan muchos y por ello trabajan y luchan- en el siglo venidero. Pero ¿será también distinta en su realidad religiosa y eclesial?

Ya en el presente hay muchos signos de novedad religiosa y eclesial de todo tipo. Por mencionar sólo algunos, existe una fe liberadora desencadenada por Medellín; las sectas proliferan rápidamente; hay también gérmenes de increencia e incluso atisbos de la pregunta de Job; las

religiones indígenas pudieran enfatizar sus raíces autóctonas; en los barrios marginados se acumulan cientos de miles de campesinos sin atención pastoral en su nueva situación; y la niñez y la juventud -la mitad de la población- se ven afectadas ahora en su crecimiento religioso por todos o algunos de estos fenómenos, sin que se pueda presuponer ya el anterior proceso de configuración religiosa de la persona en crecimiento.

Si juntamos todos estos signos de novedad religiosa -unos estarán más presentes en unos países y otros en otros- podemos afirmar lo siguiente: Centroamérica no está pasando sólo por momentos de convulsión histórica, sino también religiosa y eclesial que podrán configurar novedosamente su religiosidad, su eclesialidad y su fe. Esta convulsión religiosa parece ser de gran envergadura. Cuantitativamente, el proceso es significativo porque atañe ya a miles y millones de centroamericanos. Cualitativamente no se trata, en muchos casos, de simples retoques a la religiosidad tradicional, sino de verdaderos y profundos cambios. La convulsión religiosa tiene, además, una cierta necesidad, pues está relacionada con los cambios históricos indudables en el área a los que pretende ser, de una u otra forma, una respuesta.

Trataremos aquí de analizar estos nuevos fenómenos religiosos. Su finalidad consiste en hacer caer en la cuenta del hecho en primer lugar: Centroamérica puede ser muy distinta religiosa y eclesialmente en un futuro a mediano plazo. Se afirma esto porque la Iglesia reconoce la convulsión histórica, pero no parece todavía reconocer, con la excepción de algunos obispos, y valorar la convulsión religiosa en toda su magnitud, aunque sí muestran preocupación por la proliferación de las sectas. En cualquier caso no se percibe una clara decisión a abordar estos problemas en profundidad y a hacerlos algo central en su pastoral. Lo central de esta pastoral no consiste simplemente en que se mantenga a cualquier precio la religiosidad tradicional, sino en propiciar una forma de fe y una forma de ser Iglesia que humanice los nuevos procesos históricos, haga de la fe un elemento esencial para la construcción del reino de

Dios y para mantener la experiencia del misterio de Dios y del hombre, y haga de la Iglesia un signo de ese reino de Dios y de la posibilidad de vivir en fraternidad. Según esto, analicemos los fenómenos religiosos novedosos.

## **1. La fe liberadora y la Iglesia de los pobres**

Este tipo de vivir la fe y la eclesialidad, surgido alrededor de Medellín, teorizado por la teología de la liberación, vivido sobre todo en las comunidades, es lo más novedoso y lo más importante cualitativamente.

Sus frutos son conocidos. La Iglesia se hace mundanal, se encarna en el mundo como quiso Jesús, pero no se hace mundana. Vive en el mundo de los pobres, pero no según los valores del mundo: poder, riqueza, privilegios. Encarnada en ese mundo, la Iglesia redescubre su identidad como misión salvífica, como evangelización a los pobres y denuncia a sus opresores y, así, aunque de muy diversa forma, como buena noticia para todos. Esa salvación la anuncia e inicia como liberación, pues hay que salvar de la opresión que todo lo permea. Siguiendo a Medellín y a la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI recalca que la liberación debe ser también liberación histórica de la injusticia y de la muerte, liberación que lleve a la vida de las mayorías pobres y propicie siempre un más de vida. En su interior esta Iglesia se hace más fraterna y popular de acuerdo a la afirmación del concilio de que la Iglesia es ante todo "pueblo de Dios". Acepta la diversidad de ministerios y carismas; también la constitución jerárquica de la Iglesia, por lo tanto. Pero pone en su centro a los pobres, quienes "nos evangelizan", como dice Puebla, por lo que tienen de injustamente empobrecidos -lo cual es siempre el más apremiante llamado a la conversión- y por los positivos valores evangélicos que comunican. Los "pobres con espíritu", simbolizados en lo mejor de las comunidades de base, hacen crecer a la Iglesia de acuerdo al evangelio. Esa Iglesia se parece más a Jesús que otras formas de ser Iglesia.

Esa Iglesia de los pobres unifica a sus miembros, se hace verdadero cuerpo eclesial en el que todos pueden

y tienen algo que aportar para su crecimiento y misión. No es excluyente ni elitista, sino aglutinante. Ha mostrado gran creatividad en lo litúrgico, pastoral y teológico. Ha desarrollado incluso un magisterio episcopal, como se ve en las cartas pastorales de Monseñor Romero y de los obispos de Brasil, entre otros.

Esta Iglesia ha madurado también; ha pasado la prueba fundamental que es ella misma y sus exigencias. Ha madurado en reconocer sus propias limitaciones y fallos, en comprender mejor su relación con los movimientos populares y revolucionarios y su aporte más específico a ellos. Ha desarrollado una espiritualidad, pues reconoce que la liberación, como todo lo humano por bueno y santo que sea, necesita siempre ser sanado y potenciado con el espíritu de Jesús.

Esta forma de ser Iglesia es muy importante porque es la que mejor hace convergir realidad centroamericana y fe evangélica. En ella se da una evangelización de Centroamérica y una centroamericanización del evangelio, potenciándose ambas cosas. Es lo que da también credibilidad social a la fe, al menos ante quienes quieren liberar y transformar estos países. Consigue como mínimo que no se pueda repetir impunemente que la religión es opio del pueblo ni que se pueda hacer realidad la terrible acusación de la Escritura: "por vuestra causa se blasfema el nombre de Dios". La persecución y el martirio, tan abundantes y tan valientemente soportados, muestran que esta Iglesia está basada en una profunda fe en Dios y en el radical seguimiento de Jesús. Si la persecución y el martirio no la han destruido, esto significa que la Iglesia de los pobres ha entrado en la historia para quedarse, que tiene futuro, porque está enraizada en una gran fe y en una fe liberadora.

Pensando en el futuro, sin embargo, varias dificultades rodean a esa Iglesia y a esa fe, además de su intrínseca dificultad. Contra ellas se alzan como es sabido los ataques de los poderosos ya pronosticados por el informe Rockefeller y confirmados en el documento de Santa Fe, elaborado por los asesores de Reagan. Esos ataques

han tomado la forma de intimidación, amenaza y persecución directas o la forma indirecta de sustituirlas por formas de religión no comprometidas con los procesos centroamericanos, sino alienantes, como lo muestra la planificada proliferación de las sectas.

La Iglesia jerárquica sigue manteniendo la doctrina de Medellín, Puebla y la opción por los pobres, pero poco a poco va restando radicalidad a esa opción. La Iglesia de los pobres y la fe liberadora son vistas, con algunas excepciones, con recelo; no se hace de ello lo central en la pastoral; a veces es ignorado, dificultado, cuando no condenado. Hacia las comunidades de base existe sospecha y desconfianza. Las razones para ello son variadas: evitar, por un lado, los conflictos internos que causa esa forma de ser Iglesia y, por otro, los mayores conflictos que origina con los poderes públicos establecidos. Esto se ha llegado a teorizar y teologizar en la condena a la Iglesia popular, definida de antemano como anti jerárquica y de inspiración más marxista que evangélica, a pesar de ser repetidamente negado por las comunidades y de que -en la realidad- se hayan recortado ocasionales excesos en esa dirección.

Otra dificultad -muy importante pensando en el futuro de la fe- es la capacidad de la Iglesia de los pobres y de la fe liberadora para impregnar la religiosidad de las mayorías. La radicalidad del evangelio es sumamente exigente y sólo análogamente puede ser vivida mayoritariamente. Pero, además, en la actual situación de Centroamérica, transida de guerras, violencia represiva, depauperación extrema y prolongación indefinida de los conflictos, es comprensible que mucha gente desee una religión de seguridad, consuelo y sentido. La Iglesia de los pobres y la fe liberadora se pueden comprender -y así ocurre- como levadura que fermenta toda la masa; pero no hay que ignorar la dificultad de esa tarea en los momentos actuales de Centroamérica.

Para que la Iglesia de los pobres pueda alcanzar proporciones mayoritarias se necesita la decidida actuación de todo el cuerpo eclesial en esa dirección. No todos podrán vivir con el mismo grado de consecuencia una

fe liberadora; pero si la jerarquía (como en tiempos de Monseñor Romero o en el caso de los obispos de Brasil), si los sacerdotes, los religiosos y religiosas, los colegios católicos, los medios de comunicación de la Iglesia apuntan en esa dirección, la fe liberadora puede ir impregnando a las mayorías.

¿Cuál es el futuro de la Iglesia de los pobres? Por lo que toca a ella misma es previsible que se mantenga y crezca como levadura en Centroamérica. Por lo que toca a su capacidad de impregnar la religiosidad de las mayorías, mucho dependerá de la actuación de todo el cuerpo eclesial. En la actualidad parece haber un receso en esa dirección. Sin embargo, hay que caer en la cuenta de lo que está en juego en estos momentos. La Iglesia de los pobres es la mejor forma de servir a los pueblos centroamericanos en su búsqueda de justicia y vida. No olvidemos que antes de que la Iglesia hiciera una opción por los pobres, ellos ya habían hecho una opción por ella; no se les puede defraudar. La Iglesia de los pobres puede ser un dique a la invasión de religiosidad foránea que pudiera hacer disminuir muy considerablemente el número de miembros de la Iglesia católica. La Iglesia de los pobres, por último, puede ser la garantía humana de que permanezca y crezca la fe en Dios, en Jesús, en el evangelio. Una Iglesia que acompañe a estos pueblos en sus sufrimientos y esperanzas, en sus procesos históricos, que se entregue a ellos y dé su vida por ellos, es lo que sigue mostrando a la fe como verdad y como buena noticia, y garantizando, así, humanamente su futuro.

La Iglesia de los pobres y la fe liberadora deben crecer e impregnar la religiosidad de las mayorías. Son incómodas y cuestionantes, limitadas y con imperfecciones; pero son necesarias y por ello deben ser fomentadas. En cualquier caso, no debieran confundirse problemas concretos, inevitables, con lo que está en juego: que, quizás por primera vez en la historia moderna de la Iglesia, ésta no vaya a la zaga de los cambios, perdiendo así muchos de sus miembros como ha ocurrido en el primer mundo, sino que se introduzca en ellos, asuma lo mejor que traen, los purifique y los oriente.

## 2. Los gérmenes de increencia

Mirando al futuro de la Iglesia y de la fe, existen fenómenos religiosos de importancia masiva, como las sectas. Analicemos antes, sin embargo, otros fenómenos, menores en cantidad, pero más significativos por su radicalidad: los gérmenes de increencia.

En Centroamérica no es todavía un problema inminente el secularismo que lleva a una concepción de la vida al margen de Dios o de un ateísmo en contra de Dios. Ciertamente hay brotes de secularismo y existe el ateísmo práctico, el peor de ellos, de negar a Dios oprimiendo a sus creaturas; pero no existe, ni se ve próximo, el secularismo del primer mundo que cuestiona masivamente la fe en Dios. Esto no quita, sin embargo, que haya fenómenos que por su naturaleza pueden suponer un cuestionamiento de Dios o, más exactamente, de una fe explícita en Dios. Estos fenómenos son los movimientos liberadores y revolucionarios que en su ideología y en sus dirigencias son mayoritariamente marxistas.

Por lo que toca a lo religioso, el significado de estos movimientos es complejo y no puede ser juzgado simplistamente. En primer lugar, como lo reconoce la teología de la liberación y lo reconoció Mons. Romero, estos movimientos son o pueden ser importantes y positivos para la fe. Han ayudado eficazmente a que la fe cristiana redescubra importantes elementos suyos, olvidados, tergiversados y hasta convertidos en lo contrario, tales como el pathos ético de la justicia hacia las mayorías populares -los preferidos de Dios-, la necesidad de una práctica que, dialécticamente, ilumine y se deje iluminar por la verdad -el primado de la caridad-, la existencia de ídolos históricos que dan muerte -la realidad formalmente antiidolátrica del Dios de la vida-, la realidad de las mayorías pobres como colectividad y pueblo -la existencia del pueblo de Dios al que como tal se revela Dios y al que quiere salvar Dios-, la utopía de una sociedad más justa y fraterna -la utopía del reino de Dios. No se puede negar que, al menos históricamente y porque esos movimientos tienen también en su origen un sustrato de fe y esperanza bíblicas, han

ayudado a redescubrir importantes elementos de la fe. En segundo lugar, por convicción del potencial de lo religioso, por respeto a lo religioso como componente cultural de estos pueblos o aunque fuese por táctica, esos movimientos se muestran respetuosos de la religiosidad e incluso desean promoverla en la dirección citada. Es novedoso el documento sobre la religión de 1980 del gobierno sandinista en que se muestra respeto y se garantiza su libertad, y el incluir el nombre de Dios en la constitución de Nicaragua por una razón precisa: los nicaragüenses son mayoritariamente creyentes cristianos. En tercer lugar en las luchas revolucionarias han participado y participan numerosos creyentes; en las bases ciertamente, pero también entre los dirigentes que tienen un origen cristiano, lo que a su vez puede influir en la ideología marxista. Todo esto hace que la relación entre movimientos revolucionarios marxistas -independientemente ahora de la discusión teórica sobre la posibilidad de ser a la vez marxista y creyente- es compleja, que ha traído y puede traer bienes para la fe, que ofrece una oportunidad histórica de que también la fe ejerza su influencia sobre ellos.

Pero dicho esto, tampoco se puede negar lo que de cuestionamiento tienen esos movimientos para la religiosidad y a su nivel más profundo, el de la fe. Este cuestionamiento puede ser analizado a dos niveles. Uno, más obvio y aparente, el más temido por la Iglesia institucional, aunque no el más importante: cuestionamientos, manipulación y ataques explícitos a la fe del pueblo. Otro, menos aparente, menos analizado por la Iglesia institucional, pero más importante y a la larga más posiblemente influyente en la fe del pueblo: el hecho de la existencia de movimientos salvíficos, con una gran dosis de amor y entrega, que no se llevan a cabo en nombre de Dios sino ignorando a Dios.

Lo primero suele ocurrir, sobre todo, cuando celosos cuadros intermedios -no las dirigencias- cuestionan la fe sencilla de la gente con argumentos como éstos: los relatos de la creación no son científicos, mientras que el marxismo sí ofrece una explicación científica del origen del mundo; o, Jesús de Nazaret fue un gran hombre, pero



se equivocó al no propiciar la lucha armada como modo de liberación de los pobres de su tiempo. Este tipo de preguntas o el pasar por cursos sencillos de marxismo -mucho más cuando éste es expuesto dogmáticamente- puede sorprender al campesino sencillo, dejar semillas de duda, etc.

Pero estos cuestionamientos, sea cual fuere su masividad, la intención con que se hacen o su sensatez política, no son lo más importante. Lo más importante, pensando en el futuro de la fe, está en otra cosa: los movimientos revolucionarios se presentan como movimientos liberadores, "salvíficos", con lo cual, por su propia naturaleza, se sitúan en el plano de la salvación, lo cual antes era comprendido prácticamente como algo exclusivo de la fe. En esto hay una diferencia con otros movimientos secularistas del primer mundo que se sitúan en el plano de la interpretación de la realidad. Evidentemente, también ahí se colocan en un plano al que la fe daba respuesta; pero en el momento actual de Centroamérica, lo más apremiante para las mayorías es la salvación y, por ello, los movimientos salvíficos recobran una importancia especial. Además, el pueblo sencillo puede observar que entre los revolucionarios hay o puede haber mucho amor al pueblo, mucha generosidad, mucha entrega de la vida; y que todo ello lo hacen algunos de ellos sin creer en Dios, ofrecen su vida sin creer en una vida eterna. Con ello se introduce algo nuevo en la conciencia de la gente: la salvación no tiene por qué ir unida a Dios, la vida ética aun heroica no tiene por qué ir unida a la fe en Dios; dicho de otra forma, se puede ser un buen hombre o incluso un hombre heroico sin ser creyente cristiano. El que se pueda disociar lo que antes iba unido con toda naturalidad es lo más novedoso y cuestionante que los movimientos revolucionarios traen a la conciencia religiosa del pueblo. Si a esto se añaden ejemplos de lo contrario, es decir, de creyentes que muestran poco o nulo amor eficaz a los pobres, arriesgan poco o nada por su liberación, o peor aún, en nombre de la fe oprimen a los pobres, entonces, aun sin propaganda explícita, los movimientos revolucionarios son en sí mismos una seria pregunta por la fe en Dios.

Este cuestionamiento objetivo de los movimientos

revolucionarios para la fe no es muy masivo en Centroamérica; está más presente en Nicaragua y en zonas controladas de El Salvador. Tampoco es el único cuestionamiento desde lo salvífico; pues también lo son las sectas que consiguen muchos adeptos. Pero ahí está y como cuestionamiento específico a una fe que se comprende esencialmente como fe salvífica.

¿Cómo responde la Iglesia institucional a este hecho? Con excepciones, no parece analizar el problema de la manera que aquí se ha hecho ni darle el significado e importancia que aquí se le da. Parecen existir unos presupuestos insuficientes para enfrentar el problema: a) Ignorar o negar, incluso a priori, que los movimientos marxistas tengan elementos salvíficos positivos, y recalcar y afirmar, incluso a priori, que sólo puede tener malas consecuencias. Pero eso, además de injusto -sean cuales fueren también los males de esos movimientos- es irreal. La gente también tiene experiencia de lo positivo y no se soluciona el problema ignorándolo o tergiversando la realidad. Y mucho menos si esa gente capta desinterés eclesial por su situación o positivos antitestimonios en los creyentes. b) Esperar que desaparezcan esos movimientos y, así, su cuestionamiento para la fe; pero esto, a corto y mediano plazo al menos, es también irreal. Parece que por ello apostó la jerarquía nicaragüense, aunque ahora ha recapacitado y ha decidido convivir con el sandinismo; y tampoco parece que en El Salvador desaparezcan los movimientos revolucionarios. Sea cual fuere el futuro histórico-político de esos movimientos, su impacto ya se ha dejado sentir en la conciencia religiosa y no se puede proceder como si nada hubiera ocurrido.

Estos presupuestos explican cuál es la reacción pastoral de la Iglesia hacia el problema. a) En conjunto se repite que el marxismo es un mal -en la práctica, el peor de los males- y se espera que con esta denuncia no inficione a los creyentes. Pero, obviamente, esto no basta. No basta porque es un juicio erróneo e injusto, sean cuales fueren, además, las limitaciones y los males del marxismo real. Y no basta porque de hecho hay un buen número de personas afectas a él y a quienes no se les puede ofrecer como

solución simplemente que lo ignoren. b) No hay una pastoral que analice el cuestionamiento de fondo de los movimientos revolucionarios, los problemas concretos de los creyentes en zonas de influjo revolucionario. No se dedican suficientes recursos humanos, agentes de pastoral en esas zonas, al menos con la abundancia que la seriedad del problema requiere. En El Salvador hay además dificultades objetivas para ello: los conflictos con la fuerza armada que se originan del envío de sacerdotes y religiosas a esas zonas. c) Existe más bien una pastoral a la defensiva que consiste en avisar oportune et importune del peligro de la manipulación de la fe y de la Iglesia por parte de esos movimientos, declarado además como el mayor peligro en la actualidad. Sin detenernos a analizar ahora si existe otra manipulación y una mayor manipulación de parte de otros grupos sociales y políticos, esta pastoral a la defensiva, de distanciamiento de la realidad de los movimientos revolucionarios, deja muy desprotegidos a los creyentes que de hecho conviven con ellos. d) Por el contrario, movimientos cristianos, prácticos y teóricos, comunidades de base y teología de la liberación, que pueden ser una ayuda a creyentes y aun a los marxistas convencidos para profundizar o repensar su fe son vistos con recelo y sospecha; no tienen facilidades, sino en general dificultades.

El problema de fondo está en que, aunque la Iglesia reconoce al marxismo como una de las ideologías condenables, junto con el capitalismo y la doctrina de la seguridad nacional, en la práctica lo juzga por su realidad intrínseca y por su irreversibilidad, una vez que se establece en el poder, como el peor de los males, sobre todo porque sería el que pone en mayor peligro a la Iglesia institucional. Esta no es ingenua con respecto a otras ideologías, pero cree o acepta que merece gastar esfuerzos en la purificación y humanización del capitalismo; no lo ve así, sin embargo, con respecto al marxismo. Defiende la doctrina social como forma de humanizar los excesos del capitalismo, pero le cuesta aceptar a la teología de la liberación que sería, entre otras cosas, un esfuerzo de humanización del marxismo. Supone que la fe tiene fuerza suficiente

para convertir al capitalismo, pero no tanto para convertir al marxismo.

Con estos presupuestos y estas actitudes es difícil llevar a cabo una pastoral adecuada para integrar en la fe lo positivo que pueda tener el marxismo y para defender a aquélla de los cuestionamientos de éste. Si los gérmenes de increencia no proliferan más en zonas conflictivas es debido a los creyentes que practican una fe liberadora y a la práctica del amor y de la justicia de muchos cristianos que la han sellado con su sangre. Esto no hace desaparecer el problema de fondo expuesto, pero al menos dan testimonio, ante los no creyentes, de la otra posibilidad: se puede ser creyente y dedicarse a la liberación de los pobres.

### **3. La pregunta de Job**

La pregunta de por qué existe el mal y el sufrimiento en el mundo es tan antigua como la historia de los hombres y a ella han tratado de dar respuesta religiones y filosofías. Más aguda es la pregunta por un determinado sufrimiento: el sufrimiento del justo y del inocente. Es la pregunta que Job hace a Dios, el Job justo e inocente rodeado de toda suerte de calamidades. A lo largo de la historia, cuando catástrofes naturales asolan la vida de los hombres y, sobre todo, cuando las catástrofes históricas destruyen las vidas de los inocentes, vuelve a resurgir la pregunta: por qué. Por qué Auschwitz, por qué Hiroshima, por qué Sumpul y el Mozote, por qué las masacres de Huehuetenango, por qué los verdugos triunfan sobre las víctimas. Es una pregunta que se hace a Dios y una pregunta sobre Dios.

Centroamérica es un lugar típico para que pudiera surgir la pregunta de Job. La injusta pobreza secular que hace tan ardua la vida de las mayorías, las catástrofes naturales, los terremotos que destruyen en pocos segundos todo lo que tienen los pobres y, ahora, las guerras con toda su destrucción y crueldad que afectan sobre todo y mayoritariamente a pobres inocentes hace surgir esa pregunta. No es de extrañar que un libro reciente de

G. Gutiérrez esté dedicado a Job, a cómo hablar de Dios en medio de tanto sufrimiento y del túnel tan largo de la injusticia.

En El Salvador, además, en medio de un proceso de liberación, por el que tan generosamente han entregado su sangre tantos salvadoreños, en medio de una esperanza de vida y de justicia, la pregunta se convierte en esta otra: para qué ha servido tanto dolor y tanto sufrimiento, tanta generosidad y tanta entrega. Y, a medida que prosigue la guerra, la mayoría se preguntan hasta cuándo.

Y la pregunta se hace más acuciante ahora precisamente en que se recalca que Dios es un Dios de los pobres, un Dios que quiere la justicia. "¿Quién es ese Dios de la vida, Padre?", preguntan los campesinos en medio de bombardeos, cuando ven destrozos y cadáveres alrededor.

La pregunta de Job es una pregunta a Dios y una pregunta por Dios. Puede llevar a una profunda fe en Dios y puede llevar a su cuestionamiento, al ateísmo de protesta. En Centroamérica, desde tiempo inmemorial, el sufrimiento ha llevado a Dios y sigue llevando a Dios. En medio del despojo secular queda la esperanza en Dios y a los pobres muchas veces sólo les queda la esperanza en Dios. En su sufrimiento van a Dios allá donde le ven a él sufriendo y con una última fe de que les libre de sus sufrimientos. De ahí la paradójica coexistencia de fe en el poder de Dios y del viernes santo como centro de la vida religiosa.

En conjunto, pues, el sufrimiento no separa de Dios sino que lleva más a Dios. En el último terremoto la gente rezó más a Dios e incluso le agradeció el haber quedado con vida. Lo mismo ocurre bajo los bombardeos y operativos militares. Para quienes vienen del primer mundo secularizado, esta fe no deja de sorprender e impresionar. "¿Por qué cree usted en Dios?", preguntó -con respeto- un periodista europeo a un campesino de Chalatenango en los años de las más crueles masacres. La respuesta le dejó atónito: "Mire. Usted no entiende nada. Dios nos ha dado a nosotros una cabeza para pensar, un corazón para amar y unas manos para trabajar. El problema no es Dios. Es nuestro, que no hacemos lo que Dios

quiere".

La pregunta de Job, por lo tanto, no lleva al cuestionamiento de Dios en estos pueblos. La mencionamos sin embargo en estas reflexiones sobre el futuro de la Iglesia y de la fe porque de vez en cuando surgen atisbos de ella. A algunos se les escapó durante el terremoto: "¿Quién es ese Dios?" Y con temblor se escapa también entre algunos campesinos que viven en carne propia los horrores de la guerra y su continuación sin fin. "¿Quién es ese Dios de la vida, Padre?" Aunque la pregunta no es masiva, hay asomos de ella, y la Iglesia debe dar algún tipo de respuesta.

Por lo dicho es comprensible que la Iglesia no se haya planteado teóricamente una pastoral para dar respuesta a esa pregunta. Si algo queda claro en el área centroamericana es la fe de sus pueblos, la incuestionabilidad de Dios. Pero, dentro de la convulsión histórica y religiosa del área, algo pudiera cambiar las cosas, no a las inmediatas, pero quizás a la larga. Y en esa situación se necesita una pastoral, cuyo punto central es la credibilidad. Con o sin pregunta de Job la pastoral de la Iglesia debe ir acompañada de credibilidad, pero mucho más en las situaciones de Job.

Esta credibilidad es posible, pero exige ciertas condiciones. Ahora que se está celebrando el aniversario de Monseñor Romero, recordémoslas con sus palabras. La credibilidad necesita encarnación real en el sufrimiento que provoca la pregunta de Job: "En este mundo sin rostro humano, sacramento actual del siervo sufriente de Jahvé, ha procurado encarnarse la Iglesia de mi arquidiócesis". La credibilidad es participar activamente en esos sufrimientos: "Sería triste que en una patria donde se está asesinando tan horrorosamente no contáramos entre las víctimas también a los sacerdotes. Son el testimonio de una Iglesia encarnada en los problemas del pueblo". La credibilidad es acompañar a la gente en el largo túnel de la injusticia y de la guerra: "Que nos mantengamos en nuestros puestos, porque tendremos mucho que hacer: aunque sólo sea recogiendo cadáveres e impartiendo la absolución a los moribundos".

Estas palabras son fuertes y expresan con vigor cómo se genera credibilidad. No eliminan la pregunta de Job y también Monseñor Romero era bien consciente de ella: "Así parecen clamar muchas cosas, muchos tugurios, muchos en las cárceles y en el sufrimiento, muchos hambrientos de justicia y de paz: '¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?'". Pero capacitan para dar la única respuesta a la pregunta, no teórica sino práctica: "Dios no nos ha abandonado, Cristo se identifica con el sufrimiento de nuestros pueblos".

La credibilidad es importante para mantener la esperanza de los pobres, pero puede ser también importante para mantener -en lo que esto depende de los humanos- la fe en Dios. La pregunta de Job no tiene propiamente hablando una respuesta, como no la tiene la pregunta de Jesús en la cruz. Pero si la Iglesia actúa con credibilidad, se puede transformar esa pregunta en entrega, trabajo y amor; se puede mantenerla juntamente con una práctica que quiere responder con hechos al escándalo de la pregunta. Y se puede también, entonces, decir toda la verdad sobre Dios: que él también estuvo en la cruz de Jesús -locura y escándalo, como nos dice Pablo- y que ese mismo Dios impotente resucitó y así respondió a su Hijo.

En este país y en esta zona centroamericana, tan abatida, tan sufriente y con crueles conflictos que llevan camino de durar años, no se puede tomar a la ligera la pregunta de Job, aunque sus ecos sólo sean ocasionales. No se ha inventado una convincente respuesta teórica a ella, pero si la Iglesia y los creyentes responden con amor y credibilidad a quienes la hacen, es posible que éstos respondan también como Job: "Yo te conocía sólo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos".

#### 4. Las sectas

Las sectas representan en su novedad el fenómeno religioso cuantitativamente más importante. Avanzan en toda Centroamérica, y de Guatemala se ha llegado a decir que en el próximo siglo quizás, junto con otras iglesias protestantes, pudieran llegar a ser la mitad de la población.

Desde un punto de vista cualitativo son las que más pueden hacer cambiar la dimensión religiosa y comunitaria de vivir la fe tradicional. Las causas de su proliferación son variadas, pero las reducimos a tres.

La primera está en que las sectas responden a una estrategia precisa. Aunque su origen es anterior a los actuales conflictos históricos en Centroamérica, las sectas se piensan ahora como una forma de detener y contrarrestar la fe liberadora-popular que surgió en Medellín. A ésta se la ha querido frenar brutalmente con la persecución y se la ha pretendido contrarrestar ideológicamente con la fundación en Washington del Instituto para la democracia y la religión; pero se ha buscado ofrecer otra religiosidad en su lugar, pues es claro que no se puede dejar sin religiosidad a todo un continente. Las sectas fungen entonces como alternativa a la religiosidad liberadora que poco a poco pudiera transformar la religiosidad popular en esa dirección.

De ahí que el mensaje religioso de las sectas sea históricamente alienante: individualista, desligando al individuo del pueblo; espiritualista, para que la miseria en que viven los hombres y mujeres de carne y hueso no se convierta en protesta; y transcendentalista -milenarista a veces- para que la salvación se ponga en el futuro, y en un futuro cercano, y no cuestione el presente.

En situaciones de abierto conflicto, las sectas facilitan el que se lleven a cabo las llamadas guerras de baja intensidad, sin que la religiosidad suponga un obstáculo para ello. Más aún, se ha introyectado la conciencia de que los miembros de las sectas están inmunes a las consecuencias de la guerra porque ellos, por principio, no se interesan en los problemas que las originan. Así lo suelen decir en El Salvador, aunque, trágicamente, de nada les ha valido en algunas masacres.

Pero sería un error reducir a éstas las causas de la proliferación de las sectas, cosa que hoy se reconoce cada vez más. Por ello la segunda causa está en la misma religiosidad de las sectas que responde a necesidades religiosas y vitales, cuya solución no encuentran sus miembros



en otras partes. Las sectas facilitan la integración religiosa y litúrgica en la comunidad, otorgan dignidad "eclesial" a sus miembros; ofrecen liderazgo eclesial cercano por la abundancia de pastores, contactos más personales entre sus miembros que superan el normal anonimato de las iglesias tradicionales. Propician, y lo consiguen con mayor o menor frecuencia, cambios importantes y beneficiosos en las vidas de las personas. Esos cambios pueden ser aparentes o a veces simples fraudes, como ocurre con tantos "milagros"; pero no hay que desdeñar la experiencia humana vital de quien se siente liberado del alcohol o de la droga con inmensos beneficios para todo el grupo familiar. Las sectas ofrecen, por lo tanto, salvación; y quienes no la tienen es comprensible que la busquen allá donde se les ofrece. No es la salvación del reino de Dios, pero sí son las pequeñas salvaciones, tan importantes en la vida diaria.

La tercera causa está en la dificultad estructural de las iglesias tradicionales ante las necesidades a las que responden las sectas. Hablamos aquí de dificultad estructural; es decir, con independencia de la intención y la entrega de las Iglesias. En la iglesia católica la liturgia es todavía muy clerical y sin participación laical, es decir de la práctica totalidad de sus miembros. La estructura parroquial tiende a llevar al anonimato, inactividad e indiferencia a los fieles en la vida diaria, sin que los movimientos apostólicos sean una respuesta a ello, pues son por definición minoritarios, y sin que las grandes celebraciones parroquiales -la semana santa, por ejemplo- hagan superar la indiferencia en la vida cotidiana. La formación de líderes religiosos, sacerdotes sobre todo, es costosa en tiempo y recursos, es muy insuficiente en número y puede llevar a separar del pueblo al ministro sagrado. La evangelización tiende a presentar la fe de forma más doctrinal que vital; no se ofrece con convicción que en la fe hay verdaderamente salvación. Comparado con el "Jesús salva", las homilías suelen ser en exceso discursivas y frías.

Indudablemente que en la Iglesia católica hay muchas cosas buenas y necesarias en contraposición a las limitacio-

nes y aberraciones de las sectas. Pero por su estructura, a la Iglesia le cuesta responder a las necesidades religiosas y vitales antes citadas. Las comunidades de base ofrecen una forma de responderlas y de cristianizarlas; pero sus exigencias pueden ser muy costosas para las mayorías y, en la actualidad, la Iglesia oficial no confía mucho en ellas ni las propone como modelo de solucionar los problemas que representan las sectas.

¿Qué hace la Iglesia ante la proliferación de las sectas? En conjunto hay que decir que ha reaccionado con tardanza. Hoy es ya inocultable su problemática y tanto en el Vaticano -en un ponderado documento de 1986- como en América Latina se multiplican los documentos y encuentros sobre las sectas. En Centroamérica, aunque ya hay conciencia del problema, es mínima todavía la investigación sobre su realidad y las propuestas de una pastoral adecuada. Quizás en esto la Iglesia haya estado influida por un triunfalismo, estructural e inconsciente, de que América Latina es naturalmente católica.

En Centroamérica, en concreto, no se ve todavía una seria decisión a enfrentar el problema de las sectas quizás porque, aunque se le señala como uno de los dos graves problemas para la Iglesia, se ve una mayor amenaza inmediata en el segundo: la llamada Iglesia popular, la manipulación de la fe de parte de la izquierda. Según el discurso oficial, esta Iglesia recalcaría el reino de Dios en lo que tiene de reino histórico, mientras que las sectas, desentendiéndose del reino, aceptan claramente a Dios. Las sectas, por lo tanto, no llevan al ateísmo, aunque su visión y experiencia de Dios diste mucho de ser las de Jesús.

Las soluciones no son fáciles. A las dificultades antes apuntadas, hay que añadir -coyunturalmente al menos- la agresividad e irracionalidad con que se comportan con frecuencia las sectas que hace muy difícil cualquier tipo de pastoral con ellas; aunque tampoco es infrecuente que la renovada atención pastoral a zonas antes desatendidas haga volver a la Iglesia a miembros de las sectas. También es una dificultad añadida -en Guatemala es alarmante- la cobertura televisiva de la hoy llamada Iglesia electróni-

ca; sus predicadores llegan a muchos miles de personas sin que la Iglesia católica pueda comparársela en audiencia; y todo ello a pesar de los recientes escándalos morales y financieros en que están envueltos varios de esos predicadores televisivos en los Estados Unidos.

Las soluciones rápidas no se ven muy fáciles. Pero si la pastoral -y también la pastoral liberadora- toma en cuenta las necesidades antes descritas; si, sobre todo, la Iglesia repiensa algunas de sus estructuras, su organización parroquial, su liturgia, la formación de sus sacerdotes; si la Iglesia revaloriza en serio a los laicos -es decir, a la inmensa mayoría de cristianos y cristianas-, alienta la iniciativa que les es propia, les anima en su creatividad; si la Iglesia usa adecuadamente los medios de comunicación masivos -recuérdese la audiencia de las homilías de Mons. Romero- y llega a comunicar realmente con las mayorías, la proliferación de las sectas no tiene por qué ser algo irreversible.

## **5. Movimientos de renovación intereclesial**

A diferencia de las sectas, existen varios movimientos que se entienden a sí mismos como movimientos renovadores dentro de la Iglesia, como lo son también las comunidades eclesiales de base, aunque con una dirección muy distinta. Vamos a considerar dos importantes fenómenos: el movimiento de renovación carismática y el neocatecumenado. Ambos se originaron fuera de Centroamérica, el primero de ellos en Estados Unidos y el segundo en España; ambos se han hecho presentes en El Salvador desde hace unos diez años y con una tendencia ascendente sobre todo después de la muerte de Mons. Romero. En número son menos que las sectas, pero más que las comunidades eclesiales de base. A continuación ofrecemos un brevísimo análisis de esos movimientos, su significado en sí mismos y para el futuro de la Iglesia.

El movimiento de renovación carismática presenta diversas tendencias, pero lo fundamental consiste en lo siguiente. Surge de necesidades espirituales no atendidas de personas que buscan regeneración. Esta se busca en la relación personal con Jesús y Dios, explicitada en la

oración constante, personal y comunitaria. Para personas sin suficiente formación o hastiados del excesivo doctrinalismo es atrayente por el clima de libertad que ofrece y por sus manifestaciones extraordinarias, como los milagros, curaciones, lenguas... A esto corresponde una imagen de Dios como amor que salva al individuo, poderoso para hacer milagros y a quien hay que corresponder sobre todo en la oración y la alabanza. El uso de la Biblia es frecuente, fundamentalista y autosuficiente, lo cual dificulta la necesidad de formación. Favorece la caridad con los miembros y las familias del movimiento, visitas de enfermos, ayuda a necesitados, aunque puede causar también problemas familiares por el fanatismo de una de las partes o llegar a enfermar mentalmente. Hay aislamiento grave con respecto a otros cristianos y exclusivismo triunfalista, como si sólo sus miembros fuesen los verdaderos creyentes y sólo a través de ellos se transmitiera la salvación. Eso produce distanciamiento y aun choques con otro tipo de religiosidad, sobre todo de corte liberador. Socialmente se desatienden de los problemas históricos candentes como si la voluntad de Dios no tuviera que ver con ellos. Dentro de las diócesis pueden ser rechazados por algunos párrocos por su radical autonomía con respecto a la vida parroquial, pero son acompañados y promovidos por algunos religiosos.

El neocatecumenado surge como respuesta a la masificación de la fe, al ser cristiano pero no evangelizado, bautizado pero no catequizado. Se recalca por lo tanto el vigor de la fe que exige una conversión y tiene como norma la vida de las comunidades cristianas primitivas. El ideal está en la escucha de la palabra de Dios, la respuesta en la liturgia y en la caridad comunitaria, en el compartir los bienes aunque de forma asistencialista. A ello se llega a través de un camino, exigente, en etapas que culmina en la renovación de las promesas del bautismo. La comunidad desarrolla sus propios ministerios de laicos y se considera específicamente misionera enviando a los itinerantes. A Dios hay que convertirse, a ese Dios hay que encontrar en la vida personal, familiar y laboral, y ese Dios, personal e intimista, es el que otorga salvación.

Se organizan en comunidades dentro de las parroquias, pero con indiferencia hacia las actividades parroquiales normales y serio exclusivismo en su liturgia. Ideológicamente, son ajenos a la problemática histórica; la caridad está ajena a los conflictos sociales y no se historiza; no quieren tener nada que ver con las comunidades eclesiales de base. Este apoliticismo proviene de sus fundadores españoles, así como la insistencia en el misterio de Dios -para reaccionar al fenómeno de la secularización del primer mundo- y la poca valoración de los patrones culturales centroamericanos. En la actualidad tienen respaldo vaticano y buena acogida por parte de la jerarquía, lo cual hace que se sumen al movimiento sacerdotes y seminaristas.

Indudablemente debiera hacerse un análisis más detallado para hacer justicia a estos movimientos y a la diversidad de su orientación, sobre todo dentro de los carismáticos; pero es suficiente para el propósito de estas reflexiones. Estos movimientos surgen como respuestas a necesidades objetivas a las cuales no parecen encontrar respuesta en la vida normal de la Iglesia, y van en aumento. No parece haber respuesta a la masividad y masificación del cristianismo y por ello se buscan las pequeñas comunidades; no parece haber respuesta al excesivo doctrinalismo con que se presenta la fe y por ello se fomentan liturgias que expresan libertad y lo maravilloso. Sin salirse de la Iglesia, a diferencia de las sectas, buscan nuevos espacios en la Iglesia que frecuentemente llevan a una mentalidad y unos comportamientos de tipo sectario.

Estos fenómenos renovadores que se multiplican y crecen exigen una pastoral adecuada que -según quienes están cercanos a ellos- debe incluir acompañamiento, ganar credibilidad y orientarlos hacia la vida parroquial; y, doctrinalmente, hacia Medellín y Puebla. Pero además de eso proponen dos preguntas importantes.

La primera es la capacidad de la estructuración administrativa y ministerial de la actual Iglesia para dar respuesta a estas necesidades. La parroquia y sus actividades tradicionales no bastan. Ciertamente es que pueden propiciar y cobijar movimientos apostólicos, pero la masificación y anonimato que estructuralmente fomenta, la

rutina y el excesivo doctrinalismo no satisfacen a los parroquianos. Y, sobre todo, la clericalización de la vida cristiana y eclesial es excesiva e inadecuada. Estos movimientos renovadores (y las sectas) son movimientos de laicos. En Centroamérica no surgen en contra de los sacerdotes o para reivindicar los derechos de los laicos, sino -lo que es más serio- como modo de sobrevivir más allá de lo clerical. No sólo por razones teológicas sino cada vez más por razones históricas hay que repensar a los llamados laicos; pero repensarlos no sólo para "promocionarlos" u otorgarles sus derechos eclesiales, sino repensar la totalidad de la Iglesia desde los laicos y no desde lo clerical.

La segunda es que estos movimientos son más fácilmente tolerados o a veces positivamente apoyados por la jerarquía eclesiástica porque, aunque causen algunos problemas internos, mantienen y fomentan la fe e históricamente no son conflictivos. Pero no se puede ignorar la función apaciguadora, tendiente a ignorar la realidad histórica, o positivamente alienante de esos movimientos. Todavía están vigentes Medellín y Puebla, según los cuales la Iglesia debe ser el lugar de la fe en Dios pero también de la realización del reino de Dios. Los movimientos renovadores recalcan lo primero e incluso pueden ser históricamente beneficiosos para quienes sólo recalcan el reino. Pero recalcar a Dios a costa de ignorar su reino es una grave desviación y una irresponsabilidad en la actual situación centroamericana. El modelo ideal que se han propuesto Medellín y Puebla para unificar ambas cosas son las comunidades eclesiales de base. Ya vimos en una reflexión anterior que por su dificultad intrínseca y las dificultades históricas y eclesiales, no es nada fácil su crecimiento cuantitativo. Pero al menos pudieran fungir como modelo que da respuesta a lo legítimo que expresan esos movimientos (lo comunitario, lo personal y lo laico) superando sus limitaciones y desviaciones: la unificación de fe en Dios y de promoción del reino de Dios. Para las Iglesias centroamericanas en el presente y en el futuro inmediato ése es el mayor reto.

## 6. La religiosidad indígena y afro-americana

En Centroamérica existen pueblos indígenas y afroamericanos con su propia religiosidad que es, normalmente, muy profunda. Desde un punto de vista eclesial, esa religiosidad puede ser considerada según los casos como religiosidad popular cristiana o como religiosidad sincrética. No es éste el momento de hacer un estudio de ambos fenómenos, pero sí de hacer algunas reflexiones sobre su significado pensando en el futuro.

En el alma religiosa de esos pueblos se dan al menos dos elementos religiosos: el suyo propio autóctono y el cristiano, sea cual fuere el modo en que éste es asumido. En la actualidad pudiera decirse que esos elementos se combinan de tal forma que ofrecen un equilibrio estable, aunque habría que analizar en cada caso cuál de ellos es más decisivo para su identidad religiosa. Pero pudiera llegar a ser inestable o porque lo religioso autóctono se convirtiese en bandera de liberación -comprendida la cristianización como conquista espiritual y no como evangelización- o porque simplemente creciera y tomase la supremacía.

No se dice esto porque se prevea algún tipo de "lucha religiosa" significativa, sino porque apunta a dos retos que deben estar en el horizonte de la Iglesia para el futuro. El primero es el del sincretismo. No cabe duda que el cristianismo recibido ha sido culturalmente sincrético; ha asimilado elementos culturales y conceptuales judíos, helénicos, romanos, germanos e hispanos; eso se ha hecho notar en la liturgia, la moral, el derecho eclesial y en las formulaciones dogmáticas. Y ese sincretismo ha estado justificado teológicamente, con razón, en nombre del hecho fundamental de la encarnación. Sin embargo, no se ve una decidida opción pastoral y teológica para proseguir esa tendencia y a veces ni siquiera la llamada inculturación.

El segundo reto es la disposición a un verdadero ecumenismo religioso si, por las razones que fueren, en las religiosidades mencionadas lo autóctono cobra clara autonomía sobre lo cristiano. Se trataría entonces de

un ecumenismo no sólo inter-confesional, sino religioso, que se hace cada vez más necesario, por razones históricas y religiosas, en el mundo de hoy y para el que la Iglesia debiera estar preparada. Esta doble problemática no se ve como algo urgente en Centroamérica, pero pudiera llegar a ser problema real con el que la pastoral debe contar.

### Conclusión

Todos los fenómenos religiosos mencionados en estos primeros aportes deben ser estudiados más en detalle; deben ser analizados teológica y pastoralmente, y también antropológica y sociológicamente. A ellos pueden añadirse otros varios, como el movimiento del Opus Dei, y nuevas situaciones: la situación de los campesinos que llegan masivamente a las ciudades, muchas veces sin ningún tipo de atención pastoral dada la escasez de sacerdotes y parroquias con lo cual su religiosidad tradicional puede sufrir merma aunque esto sólo se note con claridad en la segunda generación; la situación de la juventud y de la niñez -la mitad de la población en nuestros países- que van forjando su religiosidad y su fe no a la manera tradicional sino bajo el influjo de varios de los fenómenos analizados. Puede añadirse también la incipiente secularización, los movimientos de revalorización de la mujer en la sociedad y de los laicos en la Iglesia...

La conclusión de todo lo dicho es que la realidad religiosa de Centroamérica está cambiando y podrá cambiar incluso más acelerada y radicalmente. Estos cambios repercutirán en la forma eclesial de vivir la fe: más personalista o comunitariamente, en la forma de vivir la religiosidad: más alienante socialmente o más comprometida. pero puede llegar a darse un cambio en la misma fe, en la creencia de un Dios bueno para los hombres y salvador de los pobres o en el paulatino abandono de esa creencia.

Esto es un gran reto para la Iglesia. Indudablemente, como lo muestra la historia del primer mundo, la religiosidad se ve configurada y modificada por movimientos sociales que, sustancialmente, son independientes de



la Iglesia, aunque ésta algo puede ayudar a configurarlos, a no ser que vaya siempre a remolque, si es que no va contra ellos. Cuando esto ocurre, los resultados son conocidos: paulatina pérdida del influjo eclesial en la sociedad, lo cual ha generado también bienes; pero paulatina pérdida de la religiosidad ambiental, lo cual ni aun históricamente puede decirse que sólo bienes haya producido.

En esta situación tres cosas nos parecen importantes. La primera es captar el reto como tal, admitir la posibilidad de que algo nuevo se está gestando en Centroamérica, también religiosamente, y terminar con el presupuesto triunfalista de que la religiosidad cristiana, más en concreto la católica, puede seguir viviendo de la inercia de los siglos. No hay que perder de vista el horizonte por fijarse en coyunturas concretas. En la actualidad no se puede negar que en Centroamérica hay una obsesión eclesiástica con la llamada Iglesia popular y cierta preocupación por las sectas. Pero sea cual sea la justicia que se le haga a aquélla, no puede hacerse de su purificación o su eliminación -según se desee en cada caso- el gran problema eclesial, si esto lleva sobre todo a ignorar la globalidad de la problemática religiosa.

La segunda es el sereno replanteamiento de las estructuras eclesiásticas. No se trata de un cuestionamiento de sus estructuras dogmáticas, sino de repensar la estructuración y modo de proceder que se ha ido acumulando históricamente. Nada hay que lo impida teológicamente o dogmáticamente sino mucho que lo exige histórica y evangélicamente. Dados los aires de liberación, de democratización y de sana secularización, la Iglesia no puede seguir siendo exclusivístamente clerical en sus orientaciones y decisiones. Los llamados laicos, es decir, la práctica totalidad de la Iglesia real, la mujer dentro de ellos y dentro de toda la Iglesia, tienen que tomar la palabra y la Iglesia debe pensarse desde ellos. Dado el deseo sentido de salir de un anonimato eclesial, de participar en liturgias y vida comunitaria, no sólo por tener derecho a ello sino por necesidad vital, la Iglesia debe hacerse más comunitaria, dialogante y fraterna.

Muchos de los fenómenos analizados responden a esas necesidades legítimas, y según ellas debiera estructurarse la Iglesia.

Por último, la reafirmación del horizonte global de su misión como reino de Dios, cosa que, a su modo, han hecho el Vaticano II, Medellín y Puebla. De forma sistemática puede decirse que algunas novedades religiosas tienden a enfatizar el reino, sin que necesariamente nieguen a Dios, aunque esto puede llegar a ocurrir. Otras enfatizan a Dios, pero con el grave peligro de abandonar el reino, cosa que ocurre con frecuencia. Hoy por hoy, el tipo de Iglesia que teóricamente toma en serio la totalidad del reino de Dios, a Dios y al reino, es la Iglesia de los pobres; y el modelo eclesial que mejor lo lleva a cabo en la práctica, aun con limitaciones, son las comunidades de base.

A pocos años de la celebración del quinto centenario de la evangelización de América Latina, muchas cosas pueden reflexionarse y muchas serán las celebraciones. Pero quizás estos modestos comentarios puedan ayudar a plantear mejor el futuro de la evangelización en la que se juega el futuro de la Iglesia y de la fe.

Artículo publicado en varios números (134-140) en **Cartas a las Iglesias** (Febrero-Mayo, 1987).

